

CAPÍTULO TERCERO

LA DEMOCRACIA COMO LIBERTAD: MAQUIAVELO, LA CONJUNCIÓN *VIVERE LIBERO-VIVERE CIVILE* Y SU INFLUENCIA EN EL CONSTITUCIONALISMO MODERNO

Si esto era así en el medievo, debemos señalar que la idea de la absoluta necesidad de conciliar, y armonizar, la democracia y la libertad para que el hombre fuera realmente libre, estuvo, también, muy presente en la Edad Moderna. En efecto, esta problemática fue, como ha puesto de manifiesto el profesor De Vega, uno de los principales objetos de atención de aquellos insignes florentinos (Maquiavelo, Guiccardini, Vettori, Alamanni, Cavalcanti, Savonarola, etcétera) que se reunían en los célebres *Orti Oricellari* de los Rucellai.⁵⁹

En estas reuniones se pondría ya de manifiesto, y de manera más que sobresaliente, el carácter contradictorio de Maquiavelo y su obra. Piénsese, en este sentido, que si bien, y como está generalmente admitido, Maquiavelo fue uno de los más importantes teóricos del Estado absoluto, es lo cierto, sin embargo, que su admiración por el gobierno popular de la República romana —que, a diferencia de otros autores de su época, considera inviable en la Italia del siglo XV—⁶⁰ permite caracterizarle, como, por ejemplo, hace Sabine,⁶¹ como un autor que sinceramente admira

⁵⁹ *Cfr.*, en este sentido, y por todos, Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, *passim*.

⁶⁰ *Cfr.*, por todos, Sabine, G., *Historia...*, *cit.*, p. 208.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 260 y 261.

el gobierno liberal, sujeto a leyes, y en el que, de cualquier forma, el pueblo ha de incorporarse al gobierno de la República. A esta última consideración contribuyen, sin duda, afirmaciones maquiavélicas como las de que

no hay ni ley ni ordenamiento más digno que alabanza entre los hombres, ni más aceptado por Dios que aquél mediante el cual se instituye una verdadera, unificada y santa república en que se aconseje con libertad, se delibere con prudencia y se ejecute con fidelidad; en la que los hombres sientan la necesidad de abandonar sus conveniencias personales en la deliberación de los asuntos para mirar al bien común... en la que no exista quien alimente los odios, las enemistades, los contrastes y las facciones que originan muertes, exilios, dolor para los bondadosos y exaltación para los malvados, sino que éstos se vean plenamente perseguidos y sofocados por la ley.⁶²

Fueron, en todo caso, reflexiones como la última —que, por cierto, anticipa ya el pensamiento rousseauiano—⁶³ las que llevaron al autor de *El príncipe* a definir, aunque de manera dispersa y asistemática, la democracia. Y lo hizo, además, desde una perspectiva que, como dice Heller,⁶⁴ se ha aceptado de modo general como la esencia misma de aquélla, desde donde, y éste es, sin duda, uno de los mayores méritos de Maquiavelo, se hace auténticamente real el quiasmo de que no hay democracia sin libertad, como tampoco puede haber libertad sin democracia.

No hace falta realizar un gran esfuerzo intelectual para comprender que, en los *Orti Oricellari*, Maquiavelo y sus compañeros habían llegado a la conclusión de que la libertad de los hombres dependía de que se combinaran de manera ponderada la libertad y la democracia. Esto es, y por expresarlo con Pedro de

⁶² Maquiavelo, N. de, “Minuta de disposiciones para la reforma del Estado de Florencia. Año 1522”, *Escritos políticos breves*, Madrid, 1991, pp. 160 y 161.

⁶³ *Cfr.*, en este sentido, Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, p. 477.

⁶⁴ Heller, H., *Las ideas...*, *cit.*, pp. 45 y ss.

Vega,⁶⁵ el gran mérito de Maquiavelo fue comprender, bajo la notable influencia de Polibio, que el hombre sólo sería realmente libre con el establecimiento de un sistema político articulado en torno a las ideas del *vivere libero* y del *vivere civile*.

El primero de estos términos, el *vivere libero*, es más el fruto de las especulaciones realizadas por Guiccardini sobre las referencias dispersas y las formulaciones tácitas de Maquiavelo, que las del autor de *El príncipe*.⁶⁶ Con él, de cualquier forma, se hace referencia al principio del imperio de la ley. En efecto, el *vivere libero* significa que, como ya se había afirmado en el mundo clásico, la libertad de los hombres depende, y únicamente será eficaz, cuando todos los miembros de la comunidad política obedezcan las leyes. En total coherencia con el pensamiento de Maquiavelo,⁶⁷ Guiccardini trataba de evitar, de esta suerte, la hipótesis del dominio de unos hombres sobre otros.

Es menester señalar que, en realidad, el *vivere libero* no era, en el esquema conceptual en el que se movían estos insignes florentinos, el puro y simple imperio de la ley. Por el contrario, ocurre que, atendiendo a la observación realizada, por ejemplo, por Solón,⁶⁸ de que, porque los mayores problemas de las sociedades —que podían, incluso, deparar la revolución—⁶⁹ se derivan de la desigualdad económica entre los hombres, la finalidad de la legislación, como afirmó en su *Eunomía*, habría de ser la tratar de

⁶⁵ Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, pp. 473 y ss.; véase, también, p. 468.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 472.

⁶⁷ Ha de recordarse, a este respecto, que Maquiavelo atribuía a la justicia la virtud de que “Es ella la que genera la unión en los Estados y reinos, su unión, su conservación y potencia defiende a los pobres e impotentes, contiene a los ricos y poderosos, humilla a los soberbios y audaces, frena a los codiciosos y avaros, castiga a los insolentes y dispersa a los violentos, y genera en los Estados esa igualdad, deseable en un Estado, si uno quiere conservarlo. Entre todas las demás, ésta es la virtud que más agrada a Dios”. Véase Maquiavelo, “La justicia y la organización del Estado. Alocución dirigida a una magistratura” (1519-1520), *Escritos políticos breves*, *cit.*, p. 128.

⁶⁸ En relación con esto, *cfr.*, por todos, Sabine, G., *Historia...*, *cit.*, p. 29.

⁶⁹ Aristóteles, *Política*, *cit.*, libro VII (V), pp. 204 y ss.

lograr una cierta igualdad entre las distintas clases sociales, en el sentido del establecimiento de la justicia entre ricos y pobres y de la concordia entre ellos,⁷⁰ Guiccardini, en el *Discorso di Logrogno*, advirtió que el *vivere libero* sólo cobraría auténtica entidad cuando se hiciera prevalecer la ley sobre el *appetito* de los hombres particulares. El maestro De Vega ha puesto claramente de manifiesto esta circunstancia. Así, escribe que

Sólo cuando las leyes son capaces de impedir que los intereses [económicos] particulares... se impongan a la voluntad de otros individuos, es cuando tiene sentido proclamar que el respeto y el reconocimiento de la ley se identifica con el ejercicio de la libertad (con el *vivere libero*), pues de otra forma, los hombres sometidos a la voluntad de otros hombres, adquieren la condición de esclavos, al convertirse en meros instrumentos para que los más poderosos cumplan sus objetivos y satisfagan sus ambiciones.⁷¹

La efectividad de la libertad quedaba, de esta suerte, inescindiblemente vinculada a la existencia de la igualdad. Concepción ésta de la libertad como igualdad que se convertía, desde entonces, en una exigencia básica y fundamental que, como nadie ignora, sería asumida de manera plena y total por el pensamiento político progresista. Algunos ejemplos lo pondrán de manifiesto, y lo probarán de una manera irrefutable, de suerte tal que nos dispensarán de mayores comentarios al respecto.

Piénsese, en este sentido, que lo apuntado por Guiccardini condujo, por ejemplo, a James Harrington⁷² —el célebre republicano inglés que era, por lo demás, un gran conocedor de los griegos clásicos, de Maquiavelo y de Hobbes— a configurar su utópica Océana como una República equitativa, regida por unas leyes aprobadas, o al menos consentidas, por el pueblo. Jean-Jacques Rousseau, por su parte, y con idéntica inspiración, no duda-

⁷⁰ Cfr., a este respecto, Bengtson, H., *Historia...*, cit., pp. 81 y ss.

⁷¹ Vega, P. de, "La democracia como proceso...", cit., p. 472.

⁷² Harrington, J., *La República de océana (1656)*, México, 1987, *passim*, y, en particular, pp. 75-78.

ría en proclamar, por un lado, que “La ley fundamental de vuestra Constitución debe ser la igualdad”,⁷³ y, por otro, en atribuir al Estado democrático la tarea, básica e ineludible, de eliminar la desigualdad moral o política entre sus ciudadanos,⁷⁴ así como la de limitar al máximo, y en la medida de lo posible, la desigualdad física o natural.⁷⁵ Pensamiento éste que, en el ámbito de la política práctica, llevaría a afirmar a ese gran rousseauiano que fue Maximilien de Robespierre,⁷⁶ que la virtud pública, principio fundamental del gobierno democrático, ha de traducirse tanto en el amor a las leyes que libremente nos damos como en el amor a la igualdad entre los distintos hombres. Inspirándose tanto en los clásicos como en el *Ciudadano de Ginebra*, del que era un gran lector, y en *El incorruptible*, del que, pese a la opinión generalizada e interesada, era un gran admirador, Gracchus Babeuf afirmaría que

Se reconoce fácilmente que la naturaleza ha hecho nacer a cada hombre igual a todos sus hermanos en derechos y en necesidades, que esta igualdad debe ser imprescindible e inatacable, que la suerte de cada individuo no debe sufrir ninguna alteración cuando alcanza la sociabilidad; que las instituciones sociales... tendentes a facilitar [la] felicidad común, la cual no puede resultar más que del mantenimiento de esta igualdad, no deben sino garantizar su evolución.⁷⁷

⁷³ Rousseau, J. J., “Proyecto de Constitución para Córcega” (1765), *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Madrid, 1988, p. 13.

⁷⁴ Cfr., en este sentido, Rousseau, J. J., “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1753), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, 1987, “Discurso”, pp. 117 y 118, y II, p. 194.

⁷⁵ Rousseau, J. J., *Du contrat social ou principes de droit politique* (1762), París, 1966, libro I, cap. IX, pp. 58 y 59.

⁷⁶ Robespierre, M. de, “Discurso de 7 de febrero de 1794”, en Martínez Arancón, A. (ed.), *La Revolución francesa en sus textos*, Madrid, 1989, p. 86.

⁷⁷ Babeuf, G., “La igualdad” (noviembre de 1795), en Babeuf, G. et al., *Socialismo premarxista*, Madrid, 1998, p. 10. Véase, también, y en el mismo

Con lo que procedía a erigir a la igualdad absoluta entre los hombres en el fin principal de la política revolucionaria,⁷⁸ en el sentido de que, como en su *Gracchus Babeuf et la conjuration des Égaux*, de 1828, escribió Buonarroti:

¡La igualdad! ¡Primera promesa de la naturaleza, primera necesidad del hombre y principal nudo de toda asociación legítima!... No nos basta con que esta igualdad aparezca escrita en la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano... Estamos dispuestos a todo por ella, a arrasar con todo por alcanzarla. ¡Perezcan, si es preciso, todas las artes con tal que nos quede la igualdad real!⁷⁹

Finalmente, y por no extendernos demasiado, es menester recordar a aquel Hermann Heller,⁸⁰ que, como teórico del derecho constitucional y como militante de las juventudes del SPD, propuso la organización de la comunidad política como una Estado fuerte, interventor, prestacional y redistribuidor de la riqueza que, en todo caso, ha de hacer real y efectiva la homogeneidad social.

Sea de ello lo que sea, lo que nos interesa es que, con acierto, comprendió Maquiavelo que no bastaba tan sólo con la puesta en marcha del imperio de la ley —ni siquiera cuando ésta impedía el dominio de unos hombres sobre otros— para que la libertad

volumen, Babeuf, G., “La sociedad escindida” (diciembre 1794, pp. 7 y 8, especialmente la última).

⁷⁸ *Cfr.*, a este respecto, y por todos, Tierno Galván, E., *Baboeuf y los iguales. Un episodio del pensamiento premarxista*, Madrid, 1967, pp. 126 y ss.

⁷⁹ Buonarroti, F., “Gracchus Babeuf et la conjuration des Égaux” (1828), recogido, con el título “Manifiesto de los iguales”, en el vol. G. Babeuf, H. de Saint-Simon y otros, *Socialismo premarxista, cit.*, pp. 12-17, la cita es de pp. 12, 13 y 14.

⁸⁰ Heller, H., “Democracia política y homogeneidad social” (1928), *Escritos políticos*, Madrid, 1985, pp. 257-268; “¿Estado de derecho o dictadura?” (1929), *Escritos políticos, cit.*, pp. 283-301; “Metas y límites de una reforma de la Constitución alemana” (1931), en el vol. *El sentido de la política y otros escritos*, Valencia, 1996, pp. 70 y ss.

fuera real y efectiva. Junto al *vivere libero*, y para que el individuo fuera verdaderamente libre, era necesario que esa ley a la que ha de obedecerse sea obra, a través de su participación en los asuntos públicos, de la voluntad libre de los ciudadanos. A esto último lo llamó Maquiavelo el *vivere civile*. Éste, de manera inevitable, aparecía vinculado a la idea del ejercicio de la virtud política por los hombres de la República. Ejercicio de la virtud política que, en primera instancia, era comprendido no sólo como aquella actividad destinada a la conquista y ejercicio del poder, sino también, y esto es lo importante y lo que resulta realmente relevante y trascendente, como la actividad de los ciudadanos para controlar y cambiar el destino de la comunidad política, que es obra de los hombres libres,⁸¹ al margen de todo designio divino.

Lo de menos es detenerse aquí a destacar que con afirmaciones como las de que

Ya sé que muchos han creído y creen que las cosas del mundo están hasta tal punto gobernadas por la fortuna y por Dios, que los hombres con su inteligencia no pueden modificarlas ni siquiera remediarlas... No obstante, puesto que nuestro libre albedrío no se ha extinguido, creo que quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi a nosotros.⁸²

Maquiavelo, como, entre otros, señala Sabine,⁸³ viene a culminar ese proceso de desacralización de la vida política que, de algún modo, había sido iniciado con el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. No es, tampoco, de una especial relevancia, a los efectos que ahora importan, determinar si estos dos autores proceden a esa desacralización de la comunidad política por un es-

⁸¹ Cfr., en este sentido, Maquiavelo, N. de, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, 1987, libro I, I, p. 29.

⁸² Maquiavelo, N. de, *El príncipe* (1513), Madrid, 1988, cap. XXV, pp. 102 y 103.

⁸³ Sabine, G., *Historia...*, cit., p. 255.

pecial odio hacia el papado, o si, por el contrario, es otro el afán que les mueve. Del mismo modo, tampoco merece la pena dedicar mucho espacio a recordar que, precisamente por haber separado, y liberado, la política de la religión y la moral, el autor de *El príncipe*, cualquiera que fueran sus intenciones, ha podido ser considerado como el verdadero creador de la ciencia política moderna.⁸⁴

En lo que sí hemos de insistir es en que, al reconocer a los ciudadanos la capacidad para controlar y cambiar libremente el destino de la comunidad política, Maquiavelo, como escribe Pedro de Vega, se presenta como

el primero en percatarse de que, para salvar la democracia de las mistificaciones y corrupciones ideológicas, el bien común tenía que descender de los cielos metafísicos a la tierra, dejando de ser reflejo de un orden natural exterior a los hombres, para pasar a ser una creación de la voluntad humana.⁸⁵

La democracia, de esta suerte, se concibe como un proceso que se realiza en la historia. Su actor, por lo demás, puede únicamente ser el pueblo. Debemos destacar, en este sentido, que se trata de un pueblo que, en los esquemas teóricos elaborados por Maquiavelo, ha perdido ese carácter religioso, mítico, metafísico y atemporal que tenía en el mundo clásico y medieval, para convertirse, por vez primera en la historia, en un sujeto concreto, real e histórico.⁸⁶

Las consecuencias que se derivan de todo lo anterior son, en nuestra opinión, muy claras. El maestro De Vega, con la brillantez y rigor que le son propios, lo ha sintetizado en los siguientes términos:

⁸⁴ En este sentido, *cfr.*, por todos, Giner, S., *Historia...*, *cit.*, p. 201; Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, p. 470.

⁸⁵ Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, p. 477; véase, también, p. 476.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 470.

la dependencia del *vivere civile*, esto es, del ejercicio de la virtud política por cada individuo, de la práctica de la virtud por parte de los demás, implicaba necesariamente tener que reconocer que sólo podía existir *vivere civile* cuando los ciudadanos se hallasen asociados en una *Res publica* en la que, a la institucionalización de la libertad, acompañara paralelamente la institucionalización del *civismo*. La virtud política adquiriría entonces una dimensión objetiva, en la medida en que era la propia comunidad política..., en cuanto organización democrática, la que termina identificándose con esa virtud.⁸⁷

Lo que, traducido en otros términos, significa que la democracia, identificada con la virtud política, es el único medio para que la libertad adquiriera auténtica entidad y realidad.

Esta idea de Maquiavelo, es decir, la de la democracia como libertad, sería plenamente asumida, ya en el siglo XVIII, por Montesquieu y Rousseau. Circunstancia ésta que, por lo demás, no tiene nada de extraño ya que, como ha puesto de relieve, entre otros, el profesor De Vega,⁸⁸ ambos, aunque sin poder confesarlo abiertamente, eran dos grandes maquiavelistas. Buena prueba de ello es, sin duda, la centralidad que tiene el concepto de “virtud política” en las construcciones de uno y otro. La influencia del florentino es, en efecto, más que sobresaliente y, en cualquier caso, resulta difícilmente cuestionable ante textos como, por ejemplo, el escrito por Charles-Louis de Secondat en las primeras páginas de su más célebre obra:

Que lo que llamo virtud [escribe Montesquieu] en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No se trata de una virtud moral ni tampoco de una virtud cristiana, sino de la virtud *política*. En este sentido se define como el resorte que pone en movimiento al Gobierno republicano... Así pues, he llamado *virtud política* al amor a la patria y a la igualdad.⁸⁹

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 492.

⁸⁹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (1748), Madrid, 1985, “Advertencia del autor”, p. 5, véase, también, y en el mismo sentido, libro III, cap. III, pp. 19-21.

La misma comprensión de la virtud política como amor a la patria es mantenida por el *Ciudadano de Ginebra*.⁹⁰ Pero, a diferencia del barón de La Brède, Rousseau⁹¹ entenderá que la virtud política no puede ser tan sólo el principio informador de los gobiernos populares, sino que ha de serlo de toda comunidad política bien constituida, es decir, el gobierno legítimo y regido por la voluntad general: el Estado democrático o República.⁹² De ahí, justamente, que el genial filósofo ginebrino⁹³ atribuya al Estado democrático la tarea, deber ineludible e inexcusable, de enseñar a los ciudadanos a ser virtuosos, en el sentido de aprender a amar a la patria, como amor a las leyes que libremente se han dado y, al mismo tiempo, adecuar su actuación a la *volonté générale*.

De cualquier manera, lo que a nosotros interesa aquí es que, bajo la influencia de Maquiavelo, tanto Rousseau como Montesquieu defenderían que la libertad de los ciudadanos sólo sería real y efectiva cuando aquélla sea el resultado de la conciliación de la libertad y la democracia. Esto es, que los hombres únicamente son libres cuando obedecen las leyes que, con carácter previo, se han dado a sí mismos de forma absolutamente libre.

Montesquieu, quien ya en 1721, y en la fábula de los trogloditas, había afirmado la necesidad de que los hombres actuaran justamente,⁹⁴ lo dirá de un modo muy expresivo en su *De l'esprit des lois*. Así, al preguntarse de Secondat sobre “¿qué es la libertad?”, contestará que

Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere: pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado... la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que

⁹⁰ Rousseau, J.-J., *Discurso sobre la economía política* (1755), Madrid, 1985, II, pp. 22 y 23.

⁹¹ Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, cit., libro III, cap. IV, p. 108.

⁹² *Ibidem*, libro II, cap. VI, p. 75, en nota.

⁹³ Rousseau, J.-J., *Discurso sobre la economía política*, cit., II, pp. 24 y 25, en relación con lo dicho en I, pp. 13 y ss.

⁹⁴ Montesquieu, *Cartas persas* (1721), Madrid, 1986, carta XI, pp. 21-23.

no se debe querer... La libertad es el derecho a hacer lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían también igualmente esta facultad.⁹⁵

La huella del *vivere libero-vivere civile* maquiavélico se encuentra también, y sin duda alguna, en Rousseau. No otra cosa significa la radical y tajante afirmación rousseauiana, sobre la que habremos de volver más tarde, de que, en la República, la obediencia a la ley sólo es el más hermoso yugo que pueden encontrar los ciudadanos: el yugo de la libertad.

Importa señalar, de manera inmediata, que si en cuanto al *vivere libero* no existen grandes diferencias entre el barón de La Brède y el “Ciudadano de Ginebra”, sí las va a haber en cuanto a la materialización concreta del *vivere civile*, es decir, en torno a qué debe entenderse por leyes hechas libremente por los ciudadanos que han de obedecerlas. Y se trata, además, de divergencias muy profundas, y que, en todo caso, van a generar graves consecuencias en la articulación histórica concreta del Estado constitucional.

En este sentido, nos encontramos con que, muy al contrario de lo que sucedía con su fuente de inspiración,⁹⁶ partió Montesquieu de una profunda desconfianza y temor hacia el pueblo, desconfianza y temor que, en último extremo, conduce a Montesquieu a proponer la organización del Estado apartando a los ciudadanos del proceso de toma de decisiones políticas fundamentales. No otra cosa significa, en efecto, su contundente y radical afirmación de que el

pueblo es admirable cuando realiza la elección de aquéllos a quienes debe confiar parte de su autoridad porque no tiene que tomar decisiones más que a propósito de cosas que no puede ig-

⁹⁵ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, cit., segunda parte, libro XI, cap. III, p. 106.

⁹⁶ Maquiavelo, N. de, *Discursos...*, cit., libro I, 58, pp. 166-171.

norar y de hechos que caen bajo su dominio de los sentidos. Sabe perfectamente cuándo un hombre ha estado a menudo en la guerra o ha tenido tales o cuales triunfos; por ello está capacitado para elegir un general. Sabe cuando un juez es asiduo...: cosas suficientes para que elija un pretor... Son éstos hechos de los que se entera mejor en la plaza pública que el monarca en su palacio. Pero, en cambio, no sabría llevar los negocios ni conocer los lugares, ocasiones o momentos para aprovecharse debidamente de ellos... Del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos que tienen suficiencia para elegir no la tienen para ser elegidos, el pueblo, que tiene capacidad para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión por sí mismo.⁹⁷

La democracia, de esta suerte, se materializará como democracia representativa. En ella, serán los representantes, y no los ciudadanos, los encargados de poner en marcha el *vivere civile*.

No es este, obviamente, el momento oportuno para tratar de determinar si estos esfuerzos realizados por De Secondat por apartar al pueblo de los asuntos públicos son el resultado de una mera desconfianza, o temor, a las multitudes propio y característico de las doctrinas del elitismo político, o si, por el contrario, aquéllos no responden más que a lo que Louis Althusser⁹⁸ considera la táctica general de Montesquieu para conseguir configurar a la clase aristocrática, a la que él pertenecía, como la única depositaria del poder en el Estado. Lo que nos interesa es, tan sólo, intentar poner de manifiesto las consecuencias que las tesis de Montesquieu, utilizadas por los teóricos del liberalismo, tuvieron para la adecuada y ponderada conciliación entre democracia y libertad, consecuencias que, por lo demás, fueron especialmente graves para la libertad civil, y su eficacia real y positiva, a lo largo de toda la vida del Estado constitucional liberal.

⁹⁷ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, cit., primera parte, libro II, cap. II, pp. 12 y 13.

⁹⁸ Althusser, L., *Montesquieu: la política y la historia*, 3a. ed., Barcelona, 1979.

Téngase en cuenta, a este respecto, y en primer lugar, que la idea de Montesquieu de articular el *vivere civile* como democracia representativa fue utilizada por el liberalismo, al menos desde Sieyès, para atribuir su ejercicio no a cada uno de los ciudadanos en directa relación y dependencia del ejercicio de la virtud política por parte de los demás, que era, como sabemos, lo que se desprendía de la concepción maquiavélica de la democracia, sino a la nación. Ésta fue definida por el abate revolucionario como un “cuerpo de asociados que viven bajo una ley *común* y están representados por la misma *legislatura*”.⁹⁹ La nación, como pueblo políticamente organizado, encarna a todos los ciudadanos del Estado, y, a través de los representantes parlamentarios, que lo son de la nación,¹⁰⁰ ejerce el *vivere civile*. Ahora bien, a nadie puede ocultársele que, con ello, y como ha puesto de relieve el maestro De Vega,¹⁰¹ los liberales, bajo la influencia directa del barón de La Brède y de Montesquieu, procedieron a la sustitución de un pueblo como entidad histórica real y concreta, que es el elemento central y medular de la democracia, por otro pueblo, la nación, que recupera esa naturaleza abstracta, metafísica, mítica e intemporal que tenía en el mundo clásico y medieval.

Las derivaciones que esto tiene para la ponderada articulación de la libertad total no pueden ser, en nuestra opinión, más claras y, a la vez, más lesivas. En efecto, lo que, en última instancia, y llevadas a sus últimas consecuencias, las teorías de Sieyès suponen

⁹⁹ Sieyès, E. J., “¿Qué es el Estado llano?” (1789), *¿Qué es el Estado llano? Precedido del Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, 1988, cap. I, p. 40.

¹⁰⁰ Sobre la relación entre soberanía nacional, democracia representativa y representación política con mandato libre, que, por lo demás, hace su entrada en la historia de la mano de la Revolución francesa, *cfr.*, por todos, Jellinek, G., *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, 1981, p. 436; Carré de Malberg, R., *Teoría general del Estado*, México, 1948, pp. 914 y ss.; Ollero, C., “El sistema representativo”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 119, 1961, pp. 3 y ss.; Vega, P. de, “El significado constitucional de la representación política”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 44, 1985, pp. 28-30.

¹⁰¹ Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, pp. 481-486, especialmente pp. 482-484.

es que, como ocurría en el mundo clásico y medieval, no eran los ciudadanos los que libremente determinaban el destino del Estado. Por el contrario, en la Europa de finales del siglo XVIII, el XIX y primeros años del XX, era la nación, encarnada —y esto es lo que realmente explica la aceptación generalizada de la construcción del abate— en la oligarquía burguesa representada en el Parlamento,¹⁰² la que determinaba el destino de los ciudadanos.

Debemos, en segundo término, referirnos a la interpretación que los liberales hicieron de las antes transcritas palabras de *Secondat*, a la hora de configurar el cuerpo político activo de la comunidad, interpretación que, como no será difícil de comprender, ni de compartir, determinó que las posibilidades reales de hacer verdaderamente efectiva la libertad civil se vieran muy mermadas en el Estado constitucional liberal. Téngase en cuenta, en este sentido, que el pensamiento y la práctica política liberales, olvidando rápidamente la afirmación de Sieyès de que el Tercer Estado es todo,¹⁰³ optó, de manera generalizada, por consagrar el sistema del sufragio restringido,¹⁰⁴ lo que, en definitiva, significaba reducir el cuerpo político a una única clase social. De algún

¹⁰² *Cfr.*, en este sentido, y por todos, Vega, P. de, *La reforma constitucional...*, *cit.*, p. 34. Desde una perspectiva más general, la elevación de las tesis de Sieyès sobre el ejercicio del Poder Constituyente, y el del poder político en el Estado ya constituido y operante, a la condición de regla general de la tradición constitucional europea, ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por Zweig, E., *Die Lehre von Pouvoir Constituant. Ein Beitrag zum Staats Rect der französischen Revolution*, Tubinga, 1909, p. 132; Arnoult, G., *De la revision des Constitutions. Établissement et revision des Constitutions françaises. Systemes de revision des Constitutions étrangères*, París, 1895, p. 32.

¹⁰³ En concreto, el aserto del abate revolucionario era: “¿Quién se atrevería a decir que el estado llano no tiene en sí todo lo que es preciso para formar una nación completa?... Si se le despojase de la clase privilegiada, la nación no vendría a menos, sino que iría a más. Así, ¿qué es el estado llano? Todo, pero un todo trabado y comprimido. ¿Qué sería el tercer estado sin la clase privilegiada? Todo, pero un todo libre y floreciente”. Véase Sieyès, E. J., “¿Qué es el Estado llano?”, *cit.*, cap. I, p. 38.

¹⁰⁴ *Cfr.*, a este respecto, y por todos, Smend, R., “Criterios del derecho electoral en la teoría alemana del Estado del siglo XIX” (1911), *Constitución y derecho constitucional*, Madrid, 1985, p. 6.

modo, el liberalismo venía a perpetuar aquella situación política que, criticando la teoría fisiocrática, había denunciado ya Fichte, y que se concretaba en que “los grandes poseedores de bienes... serían los únicos y verdaderos propietarios, los únicos ciudadanos que forman el Estado, no siendo los restantes [individuos] más que simples accesorios”.¹⁰⁵ De hecho, la única diferencia con la situación anterior es la de que, ahora, la burguesía, principalmente la propietaria, ocupaba en el cuerpo político el papel y la posición que antes tenía asignado la aristocracia.

No resultaría exagerado, en tales circunstancias, afirmar que la libertad civil devenía imposible en el Estado constitucional liberal. La razón es fácilmente comprensible. Basta, en este sentido, y desde los esquemas maquiavélicos, con tomar en consideración que, por mor del sufragio restringido, en la Europa de finales del siglo XVIII, todo el XIX y primeros años del siglo XX, la mayoría de los habitantes del Estado se veían obligados a observar y a obedecer unas leyes que, por una parte, no eran obra suya, ni servían, por otra —y en tanto en cuanto respondían a los intereses de una burguesía que, en todo caso, y como bien denunció Lassalle,¹⁰⁶ no tenía la más mínima propensión de favorecer al proletariado— para evitar el dominio de unos hombres sobre otros. Lo que, en el fondo, no es más que la lógica consecuencia del empeño de los políticos liberales por articular el sistema político sobre la contraposición fisiocrática entre el “Estado-aparato”

¹⁰⁵ Fichte, J. G., *El Estado comercial cerrado. Un ensayo filosófico como apéndice a la doctrina del derecho, y como muestra de una política a seguir en el futuro* (1800), Madrid, 1991, libro primero, cap. séptimo, p. 70.

¹⁰⁶ Sobre esta circunstancia, y sobre la reivindicación del sufragio universal y la incorporación del proletariado en la vida pública del Estado, *cfr.*, a título de ejemplo, Lassalle, F., “Manifiesto obrero. Carta abierta al Comité general encargado de convocar un Congreso general obrero alemán” (1863); “Libro de lectura obrera. Discursos pronunciados por Lassalle en Frankfurt am Main los días 17 y 19 de mayo de 1863”; “Discurso renano. Las fiestas, la prensa y la reunión de diputados en Frankfurt. Tres síntomas del espíritu público (20, 27 y 28 de septiembre de 1863)”, todos ellos recogidos en el vol. *Manifiesto obrero y otros escritos políticos*, Madrid, 1989, pp. 109 y ss., 183 y ss., y 285 y ss., respectivamente.

y la “sociedad civil” y, además, situar toda la problemática de la libertad civil en el marco de la segunda, mientras que la democracia se encuadraría en el primero. Y es que, como ha indicado Pedro de Vega, el resultado de todo ello es que

Peregrina la libertad en la Arcadía feliz de la sociedad, pronto se pudo constatar que... el ejercicio del *vivere libero* se transformaba en el ejercicio del dominio de los intereses más poderosos sobre los más débiles. Lo que... representaba... la más abyecta forma de opresión y dominación, pues al convertirse unos hombres en meros instrumentos para que otros pudieran satisfacer sus ambiciones, no se hacía más que consagrar lo que Aristóteles consideraba la esencia misma de la esclavitud.¹⁰⁷

Radicalmente distinta a la construcción de Montesquieu, y mucho más coherente con las concepciones de Maquiavelo, sería la doctrina elaborada por Jean-Jacques Rousseau, y que, a la postre, y como veremos más detenidamente, tuvieron una mayor utilidad para la eficacia real de la libertad de los ciudadanos. Y lo fueron, no sólo cuando, en el plano de la especulación teórica, el autor de *Du contrat social* defendía que la democracia había de materializarse como democracia de la identidad, en cuyo seno todos los ciudadanos del Estado son, a la vez, gobernantes y gobernados. También resultarían más útiles y valiosos cuando, forzado por la propia realidad, el ginebrino¹⁰⁸ se vio obligado a reconocer que, siendo imposible la democracia de la identidad en los grandes Estados modernos, la democracia representativa se presentaba como el único sistema viable.

¹⁰⁷ Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, p. 491.

¹⁰⁸ Recuérdese, a este respecto, que el “Ciudadano de Ginebra” había afirmado que “Es cierto que a causa de la extensión de la isla su aplicación exige realizar algunas modificaciones, pues un gobierno puramente democrático conviene más a una pequeña ciudad que a una nación. No se podría reunir a todo el pueblo de un país como al de una ciudad”. Véase Rousseau, J.-J., “Proyecto de Constitución para Córcega”, *cit.*, p. 10.

Liberalismo y democracia, incluso en su manifestación como democratismo radical, aparecen, de esta suerte, equiparados al aceptar, uno y otro, la democracia representativa. Ocurre, no obstante, que las diferencias en cuanto a la articulación concreta del sistema van a ser muy profundas, e, incluso, insalvables. Piénsese, a este respecto, que a la idea de Montesquieu sobre la conveniencia de apartar a los ciudadanos del proceso de toma de decisiones políticas fundamentales opondría Rousseau la exigencia de que, si de verdad quiere construirse un Estado libre, todos los habitantes del Estado han de erigirse en la posición de ciudadanos activos que, como tales, y en el ejercicio de su soberanía, proceden a la elección de sus representantes.

Ahora bien, no le basta al “Ciudadano de Ginebra” con que el pueblo tenga esta capacidad para designar a los gobernantes, para entender que el maquiavélico *vivere civile* se ha visto satisfecho. Sobre ello insistirá, de forma tenaz y reiterada, Rousseau. Recuérdese, en este sentido, que si en *Du contrat social*, Rousseau no duda en afirmar que “Toute loi que le peuple en personne n’a pas ratifiée es nulle: ce n’est point une loi. Le peuple anglais pense éter libre; il se trompe fort, il ne l’est que durant l’élection des membres du parlement; sitôt qu’ils sont élus, il est esclave, il n’est rien”,¹⁰⁹ nueve años después, y en sus “Consideraciones sobre el gobierno de Polonia”, añadirá que

Al respecto no puedo sino admirarme de la negligencia, la incuria y, oso decirlo, la estupidez de la nación inglesa; ésta, una vez armado a sus diputados con el poder supremo, no añade ningún freno mediante el que regular el uso que aquéllos harán de él en los siete años completos que dura su comisión.¹¹⁰

¹⁰⁹ Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro III, cap. XV, p. 134.

¹¹⁰ Rousseau, J.-J., “Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma” (1771), *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, *cit.*, cap. VII, p. 83.

Lo que, traducido en otros términos, significa que para el filósofo ginebrino, y, con él, para todo el democratismo radical,¹¹¹ el adecuado ejercicio del *vivere civile* requiere el ejercicio diario y directo de la virtud política por los ciudadanos. Lo que, obviamente, implica un control permanente por parte de éstos sobre sus representantes, siquiera sea para que, al evitar que los últimos procedan a la sustitución subrepticia de la *volonté générale* por la suya, impedir, por decirlo con la expresión que utilizó el presidente Azaña en 1911, que nos desgobien.

Fue, en todo caso, a través de Montesquieu, como primero y más brillante de los teóricos del liberalismo, y de Rousseau, como indiscutido, e indiscutible, referente de la ideología democrática, como el pensamiento de Maquiavelo llegó a influir en los procesos revolucionarios americano y francés. Los conceptos maquiavélicos del *vivere libero* y del *vivere civile* se encuentran, en efecto, en la base de la actuación de los revolucionarios liberal-burgueses de finales del siglo XVIII. Su presencia se deduce del empeño que éstos mostraron en poner en marcha el Estado constitucional, concebido como un sistema que, construido sobre la contraposición entre los presupuestos del pensamiento liberal y los del pensamiento democrático y haciendo realmente efectivos los principios democrático, liberal y de supremacía constitucional,¹¹² tendiera a la consecución de la “libertad total”.¹¹³

¹¹¹ Por poner tan sólo un ejemplo de esto último, *cfr.* Azaña, M., “El problema español. Conferencia pronunciada en la Casa del Pueblo de Alcalá de Henares el 4 de febrero de 1911”, en Azaña, M., *Discursos políticos*, Barcelona, 2003, pp. 21-39; en concreto, pp. 34-36 y ss.

¹¹² Para esta concepción del Estado constitucional, y de su nacimiento, *cfr.*, por todos, Vega, P. de, “Constitución y democracia”, *La Constitución española de 1978 y el Estatuto de Autonomía del País Vasco*, Oñati, 1983, pp. 66-73; “Supuestos políticos...”, *cit.*, pp. 396-403; *La reforma constitucional...*, *cit.*, pp. 15-24; “En torno al concepto político de Constitución”, en García Herrera M. A. (dir.) y otros, *El constitucionalismo en la crisis del Estado social*, Bilbao, 1997, p. 702.

¹¹³ *Cfr.*, en este sentido, Vega, P. de, “Constitución y democracia”, *cit.*, p. 69.

Pocas dudas pueden existir, en efecto, en cuanto a que es a la idea de la necesaria conciliación del *vivere libero* y del *vivere civile* como única vía posible para edificar un sistema de libertad total, a la que, en definitiva, responde el celeberrimo artículo 16 de la Declaración de los Derechos de Hombre y del Ciudadano, del 26 de agosto de 1789. Ciertamente es que en este precepto no se hace mención literal a la participación de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones políticas fundamentales, ni que éstos, constituidos como pueblo o nación, se configuran como el único soberano posible, y, por lo demás, aceptable, en el Estado. Ello no obstante, la democracia se encuentra implícita en su contenido. Y lo está, precisamente, por la determinación que aquella norma hace de la división de poderes. Al fin y al cabo, ocurre que, como con acierto ha hecho notar el maestro De Vega,¹¹⁴ este principio sólo adquiere sentido, y adquiere la plenitud de su significado, cuando el mismo se plantea desde el reconocimiento de la existencia previa de una autoridad superior: el Poder Constituyente, que crea y ordena los poderes ordinarios del Estado, y les atribuye sus diversas funciones. Se explica, desde esta perspectiva, que haya de darse la razón a aquellos que, como, por ejemplo, Zweig,¹¹⁵ Carré de Malberg¹¹⁶ o, mucho más recientemente, el propio Pedro de Vega,¹¹⁷ entienden que puestos a buscar el antecedente teórico del concepto de *pouvoir constituant*, éste no debería buscarse, como de manera usual se hace,¹¹⁸ en la obra de Rousseau —cuyas construcciones, no obstante, y como afirma Egon Zweig,¹¹⁹ pudieron servir de complemento lógico, y nece-

¹¹⁴ Vega, P. de, *La reforma constitucional...*, cit., p. 26.

¹¹⁵ Zweig, E., *Die Lehre...*, cit., pp. 66 y ss., 73 y ss.

¹¹⁶ Carré de Malberg, R., *Teoría general...*, cit., p. 1188.

¹¹⁷ Vega, P. de, *La reforma constitucional...*, cit., pp. 24-26.

¹¹⁸ Véase, en este sentido, y por todos, García de Enterría, E., “La Constitución como norma jurídica”, en Predieri, A. y García de Enterría, E. (dirs.), *La Constitución española de 1978. Estudio sistemático*, 2a. ed., Madrid, 1981, p. 102.

¹¹⁹ Zweig, E., *Die Lehre...*, cit., p. 117.

sario, a la doctrina de la división de poderes para la construcción de Sieyès— sino, muy al contrario, en *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu. De cualquier forma, lo que nos interesa es que, en virtud de esa referencia implícita al Poder Constituyente y, en general, al poder del pueblo, es como se asegura, al menos teóricamente, que las leyes que los ciudadanos han de observar para ser libres son, en última instancia, obra suya.